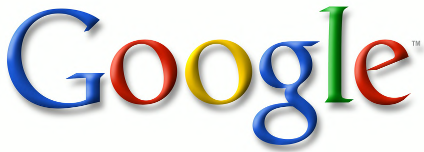
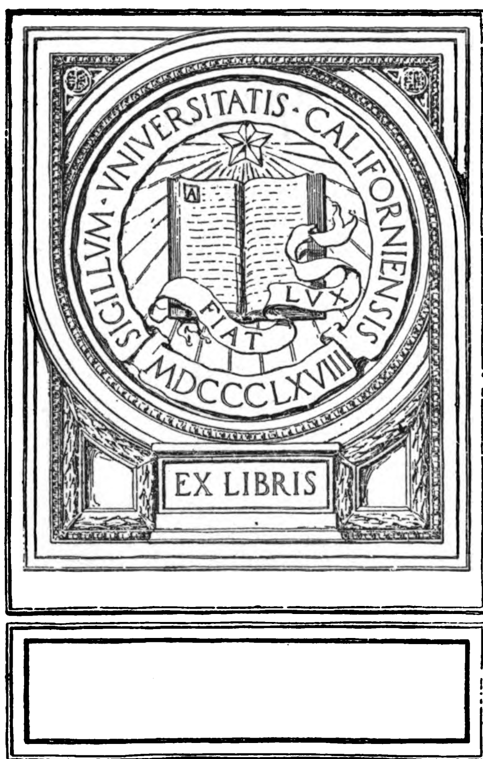



UC-NRLF
$B 43 009



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
A
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Griechische Philosophie und Altes Testament.

II. Septuaginta und Buch der Weisheit.

Von

Dr. Paul Heinisch,
ord. Prof. der Theologie an d. Univ. Straßburg i. E.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westf. 1914.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 21. Martii 1914.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 2778.

Carpentier

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

I. Die Juden in der griechisch-römischen Welt.

Der Handelsverkehr zwischen Orient und Okzident, welcher bereits in alter Zeit recht lebhaft war, hatte die Israeliten schon lange vor dem Exil mit den Griechen in Berührung gebracht, und als dann seit den Tagen Alexanders des Großen der Hellenismus im Osten Fortschritte machte, da vermochten auch die unter der Oberhoheit griechisch denkender und empfindender Herrscher stehenden Juden Palästinas sich dessen Einwirken nicht zu entziehen [1]). Viel mehr noch als die Juden des Mutterlandes mußten freilich die Juden, welche in den Mittelmeerländern zerstreut lebten, von ihrer Umgebung beeinflußt werden [2]). Sie standen ja mit den Fremden in beständigem Verkehr und waren deshalb geradezu genötigt, manche Vorurteile aufzugeben, und da man keinen Versuch machte, sie gewaltsam zu hellenisieren, so konnten sie sich dem Zauber einer Kultur, deren Überlegenheit sie anerkennen mußten, um so leichter hingeben. Freilich zeigte sich auch bei den Juden der Diaspora die Macht des Glaubens und das Gefühl der Zugehörigkeit zu dem gotterwählten Volke in hellstem Lichte. Während die andern Nationen im Völkerbrei aufgingen, bewahrten sie ihre Religion und die Sitte der Väter, und selbst durch zeitweilige Verfolgungen und materielle Vorteile ließen sich nur wenige zum Abfall verführen. Aber das zähe Festhalten an ihren religiösen Überzeugungen hinderte sie nicht, sich ihrer Umgebung in vielen Stücken anzupassen,

---

[1]) P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament I, 10 ff. (Bibl. Zeitfr. VI, 6/7, 1912).

[2]) Über die Juden in der Diaspora vgl. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[4], Leipzig 1909. Jos. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, (Regensburg 1910) 255—272. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum[2. 3], Tübingen 1912, 192—211. Eine kurze Zusammenfassung bei P. Heinisch, Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus[3], 1910, 15—29 (Bibl. Zeitfr. I, 12).

vor allem sich griechische Bildung anzueignen. Als Minderheit in einem vom Hellenismus beherrschten Gebiete mußten sie, um zu der Umwelt in Beziehung treten zu können, der griechischen Sprache mächtig sein, und sie bedienten sich derselben auch im Verkehr miteinander, so daß sie ihre Muttersprache allmählich verlernten. Die fremde Sprache aber brachte sie auch der Gedankenwelt der Griechen näher und vermittelte ihnen neue Ideen. Allerdings waren nicht alle Juden der Diaspora in gleichem Maße der Einwirkung des Hellenismus zugänglich. Wer sich mit der Hände Arbeit oder als kleiner Händler kümmerlich durchs Leben schlug und nur mit den Proletariern der heidnischen Umgebung zusammenkam, nahm viel weniger fremde Elemente in sich auf als der reiche Kaufmann, welcher mit den gebildeten Griechen häufigen Umgang pflog, oder gar der Jude, der die Zeit und die Mittel hatte, sich ganz der Wissenschaft zu widmen, und der die Gelehrtenschulen der Hellenen besuchte.

Am folgenreichsten war der Hellenisierungsprozeß in Alexandria [1]). Dieser Mittelpunkt des Welthandels hatte zahlreiche Juden herbeigelockt, nachdem bereits Alexander d. Gr. bei der Gründung der Stadt eine bedeutende Anzahl angesiedelt hatte. Die meisten Ptolemäer waren ihnen günstig gesinnt, und so gelangten viele zu Reichtum, ja manche nahmen sogar bei Hofe und im Heere hervorragende Stellen ein zum Ärger der Griechen und der eingeborenen Bevölkerung. Zugleich aber war Alexandria durch die Ptolemäer zu einer der ersten Stätten gelehrter Bildung erhoben worden. Nirgends war den Juden in gleicher Weise wie hier die Gelegenheit geboten, ihren Wissensdurst zu stillen. In dieser geistigen Zentrale der jüdischen Diaspora entstand nicht nur die griechische Übersetzung der Bibel, sondern die vornehmen Juden wollten es auch den gebildeten Hellenen gleichtun und von ihnen als ebenbürtig anerkannt werden, und so studierten sie griechische Geschichtschreiber und Dichter, griechische Redner und Philosophen. Nach dem Muster der hellenischen Historiker bearbeiteten die Juden jetzt die heilige Geschichte, um nachzuweisen, daß ihr Volk auf hohes Alter Anspruch machen könne und schon früh im Besitze einer Kultur gewesen sei. In Nach-

[1]) A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandrien, Münster 1906.

ahmung griechischer Literaturformen dichtete man Epen und Dramen, wobei die Bibel die Stoffe lieferte.

Auch die griechische Weltweisheit gewann Einfluß auf jüdische Kreise, da jeder, der in jener Zeit des Hellenismus als gebildet gelten wollte, auch einige philosophische Kenntnisse besitzen mußte. Begegnete man nun bei den griechischen Denkern, vor allem in den Systemen des Plato und der Stoa, Ideen, welche den eigenen religiösen Überzeugungen verwandt zu sein schienen, so waren doch auch manche Vorstellungen, die sich bei denselben fanden, dem jüdischen Wesen fremd. So ergab sich für die Juden, welche mit der Philosophie bekannt wurden, die schwierige Aufgabe, diese neue Gedankenwelt mit den religiösen Lehren der Bibel auszugleichen, antike Weisheit und Offenbarungsglauben zu versöhnen. Den Weg, den sie dabei einschlagen konnten, fanden sie von den Stoikern gewiesen. Der ethische Standpunkt dieser Philosophen forderte die Verteidigung des Volksglaubens, da sie in demselben eine nicht zu entbehrende Schutzwehr gegenüber den menschlichen Leidenschaften erblickten. Um nun die religiösen Anschauungen der großen Menge mit ihrer Auffassung von der Gottheit in Einklang zu bringen, bedienten sie sich der bildlichen Erklärung der Göttermythen. Insofern dieselben den Anspruch machten, wirkliche Ereignisse zu berichten, wie Götterkämpfe, Ehebrüche im Olymp usw., erschienen sie ihnen als höchst verwerflich; sie verstanden es aber, dieselben als Einkleidung physikalischer und ethischer Lehren hinzustellen [1]). Gern bedienten sich auch die hellenistischen Juden dieses Mittels [2]), um den Beweis zu führen, daß die griechische Philosophie mit der Bibel übereinstimme, ja daß erst die Philosophie ein tieferes Eindringen in deren Sinn ermögliche. Philo (geboren zwischen 20 u. 10 v. Chr., gestorben nach 40 n. Chr.) hat diese Auslegung der Hl. Schrift zur Vollendung geführt. Er konnte dabei, wie er selbst mitteilt, an Vorgänger anknüpfen, und zu seiner Zeit muß die allegorische Exegese von den gebildeten Juden Alexandrias allgemein anerkannt worden sein. Daß die Ideen, welche sie mit

---

[1]) Über die Deutungen der Stoiker vgl. E. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1 [3] (Leipzig 1880) 305—335. P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, Münster 1908, 5—14 (Alttest. Abh. I, 1. 2).

[2]) Über die Bedeutung der Stoa für die allegorische Schriftauslegung bei den Juden vgl. P. Heinisch, Der Einfluß Philos 52—123.

Hilfe dieser Erklärung in den heiligen Büchern fanden, in denselben gar nicht enthalten sein konnten, überlegten sie sich nicht. Es kam ihnen auch nicht zum Bewußtsein, daß sie Lehrsätze der verschiedenen philosophischen Systeme als scheinbar schriftgemäß annahmen, welche mit dem ererbten Glauben unvereinbar waren, wie etwa die Bosheit der Materie oder die Präexistenz der Seele. Im Gegenteil — sie hielten sich gerade für eifrige Juden, weil sie an der Oberfläche der Schrift nicht verweilten, nicht beim bloßen Wortlaut stehen blieben, und wenn der mittels der allegorischen Exegese gefundene Sinn mit den Lehren der griechischen Philosophen in Einklang stand, so suchten sie den Grund nicht in der Methode der Schriftauslegung, sondern glaubten, daß die Bibel, da inspiriert, alle und jede Wahrheit enthalten müßte.

Die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit dem jüdischen Glauben führte zur Bildung eines Systems, welches wir freilich nur aus den Schriften Philos darstellen können [1]). Indem dieser die Ideen Platos und des Neupythagoreismus über die Gottheit sich zu eigen macht und dabei an Stellen der Hl. Schrift anknüpft, in welchen Gott als über alles erhaben und als heilig bezeichnet wird, lehrt er, daß Gott so absolut überweltlich ist, daß er zu den geschaffenen Dingen nicht unmittelbar in Beziehung treten kann, ja daß es dem Menschen unmöglich ist, ihn zu erkennen. Nur mittels der „Kräfte“, einer Art Mittelwesen, die aber wieder im Logos sich vereinigen, vermag Gott in der Welt zu wirken. Hier fließt die Lehre Platos von der Weltseele und den Ideen und die der Stoa von den wirkenden Kräften mit der Engellehre der Hl. Schrift sowie der Vorstellung von den Dämonen bei den Griechen zusammen. Die Welt selbst ist nach Philo von dem Logos aus der ewigen Materie geformt. Wir erinnern uns hier an die Lehre vom Geiste Gottes und von der Weisheit im Alten Testament und an die platonische Weltseele und den die Welt durchziehenden Logos der Stoa. Wie Gott und Welt, so stehen sich im System des Philo auch Seele und Leib gegenüber. Mit Plato erscheint ihm der Leib als das Grab der präexistierenden Seele, wobei er die Lehre des Plato und des Pythagoras vom Fall der Seele mit der biblischen Erzählung von

[1]) Über Philos System vgl. Ed. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2⁴ (Leipzig 1903) 385—467.

der Verführung der Söhne Gottes durch die Töchter der Menschen (Gen. 6) verbindet und mit jenen Philosophen lehrt, daß die Seele nur durch die strengste Aszese aus ihren Banden gelöst werden könne. Was er dabei von dem Menschen fordert, ist die stoische Apathie, das Freisein von allen Leidenschaften. Das Ziel, die Vereinigung mit Gott, vermag der Mensch nach Philo nur in der Ekstase zu erreichen. Der Jude denkt dabei an Erscheinungen Gottes, welche den Patriarchen, dem Moses und den Propheten zuteil geworden sind. Den griechischen Philosophen hatte diese Idee bis dahin ferngelegen; wir begegnen derselben erst im Neuplatonismus.

Trotz der Übernahme zahlreicher fremder Vorstellungen war aber Philo sich seines Vorzuges, Glied des erwählten Volkes zu sein, wohl bewußt. Er wollte das Judentum verteidigen und empfehlen, und die Hl. Schrift war ihm die Quelle aller Weisheit. Er wandte sich auch entschieden gegen jene Landsleute, welche das Gesetz vernachlässigten. Mit ihm stand die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie auf ihrer Höhe. Von dem Haß gegen alles Fremde, welcher durch den Druck der Römerherrschaft in Palästina erzeugt wurde und der zu dem Kriege gegen Rom 66—73 und zu den Aufständen unter Trajan und Hadrian führte, blieb auch die Diaspora nicht unberührt, und der Universalismus, welchem die gebildeten Hellenisten gehuldigt hatten, wurde durch den Einfluß der Pharisäer, dem sich auch die Juden der Zerstreuung beugten, erstickt.

Fragt man nun, seit wann sich die alexandrinische Religionsphilosophie entwickelt habe, so wollen einige Gelehrte die Anfänge bereits in der griechischen Übersetzung des Pentateuchs finden, welche um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. angefertigt worden ist, während andere in Philo eine singuläre Erscheinung erblicken. Versteht man unter der jüdisch-griechischen Philosophie das eben skizzierte System des Philo, so wird man das Entstehen derselben nicht lange vor diesem Theosophen ansetzen dürfen; er hat es nicht allein als einziger dargestellt, sondern auch erdacht. Da es verhältnismäßig doch nur wenige gebildete Juden gewesen sein werden, welche sich mit der griechischen Philosophie in eingehendem Studium beschäftigten, so ist der Kreis seiner Gesinnungsgenossen wohl nicht umfangreich gewesen. Diejenigen, welche vor ihm die Heilige Schrift allegorisch erklärten, sind

schwerlich als spekulative Philosophen zu denken. Wollte man aber unter der jüdisch-griechischen Philosophie jede Berührung des jüdischen Denkens mit griechischem Wissen und die Übernahme mancher griechischen Ideen von seiten der Juden verstehen, ohne daß es dabei zu einer Veränderung der von den Vätern überlieferten Glaubenssätze gekommen wäre, so würden wir derselben freilich bereits in erheblich früherer Zeit begegnen. Schon der hellenistische Jude, mit welchem Aristoteles in Kleinasien zusammenkam, war „Grieche nicht nur der Sprache, sondern auch dem Geiste nach“ [1].

Man hat geglaubt, daß, abgesehen von Philo, die griechischen Übersetzer des Alten Testaments, ferner Aristobul [2], der Verfasser des Aristeasbriefes, der Autor des Buches der Weisheit und der des vierten Makkabäerbuches von der Philosophie beeinflußt seien. Im Rahmen dieser Darstellung liegt es nur, die Gründe, welche für eine Bekanntschaft der Vertenten der Heiligen Schrift und des Verfassers des Buches der Weisheit mit den Lehren der griechischen Weisen angeführt werden, auf ihren Wert zu prüfen und zu bestimmen, wie tiefgehend die Einwirkung der fremden Ideen gewesen ist.

II. Die Septuaginta.

Als die Juden in der Zerstreuung ihre Muttersprache allmählich verlernten, machte sich das Bedürfnis nach einer griechischen Übersetzung der Hl. Schrift für den gottesdienstlichen wie für den privaten Gebrauch geltend. Zuerst wurde der Pentateuch übertragen, später die andern Bücher. Um 117 v. Chr. lag, wie sich aus der Vorrede zu der Übersetzung des Buches Jesus Sirach ergibt, der größte Teil des Alten Testaments bereits griechisch vor. Der Name Septuaginta bezog sich zunächst auf die Übersetzung des Pentateuchs, da nach der legendären Erzählung des Aristeasbriefes 72 jüdische Gelehrte sich an der Arbeit beteiligt hätten. Später aber wurde dieselbe von der ganzen griechischen Bibel gebraucht. Dafür, daß die Übersetzer sich von der griechischen Philosophie haben beeinflussen lassen, sind Gfrörer [3],

[1] Vgl. Griech. Philosophie u. A. T. I, S. 4 (Bibl. Zeitfr. VI, 6/7).

[2] Die Echtheit seiner Erläuterung des mosaischen Gesetzes unterliegt schweren Bedenken.

[3] A. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie II, (Stuttgart 1831) 8—18.

Dähne [1]), Siegfried [2]), Drummond [3]), Bois [4]) eingetreten, während Zeller [5]) und Heinze [6]) sich sehr zurückhaltend äußern, Frankel [7]), Freudenthal [8]) und Wendland [9]) aber eine Bekanntschaft derselben mit Lehren griechischer Philosophen leugnen.

Um die Einwirkung der griechischen Philosophie auf die Übersetzer der Bibel zu beweisen, erinnert man daran, daß dieselben eine gewisse Scheu bekundeten, die Anthropomorphismen sowie die Stellen, welche von Gotteserscheinungen erzählen, streng wörtlich wiederzugeben; das zeige, daß sie Gott von der sichtbaren Welt möglichst zu trennen strebten, daß sie folglich auch Mittelwesen annahmen, oder auf diese Vorstellung wenigstens vorbereiteten. Ferner macht man auf verschiedene Stellen aufmerksam, aus welchen eine Bekanntschaft der Übersetzer mit der platonischen Ideenlehre und der platonischen und der stoischen Auffassung von Leib und Seele hervorgehen soll.

Man möchte nun erwarten, daß, wenn die Übersetzer von der griechischen Philosophie berührt gewesen wären und die technischen Ausdrücke, deren sich die Weisen zur Bezeichnung metaphysischer, psychologischer und ethischer Begriffe bedienten, gekannt hätten, sie diese Wendungen ebenfalls gewählt und jene Wörter, welche in den philosophischen Systemen einen bestimmten Inhalt haben, nur in dieser Bedeutung gebraucht hätten. Es wäre dabei gar nicht notwendig gewesen, daß sie dem Urtext einen wesentlich anderen Sinn unterlegten. Zudem hatten sich die meisten Ver-

¹) A. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, (Halle 1834) 1—72.

²) C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, 8. 17 ff.

³) J. Drummond, Philo Judaeus I (London 1888) 156 ff.

⁴) H. Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, Paris 1890, 130—159.

⁵) Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2⁴, (Leipzig 1903) 275—277.

⁶) M. Heinze, Die Lehre vom Logos, Oldenburg 1872, 185.

⁷) Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841, 175 f. Der Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851, 21 ff. 30 ff. 82 ff. 130 ff. 181 ff. 216 ff. Über palästinensische und alexandrinische Schriftforschung, Breslau 1854, 24.

⁸) J. Freudenthal, Are there traces of greek philosophie in the Septuagint? Jew. Quart. Rev. II, (1890) 205—222.

⁹) P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur [2, 3] 203.

tenten die Aufgabe gestellt, nicht eine streng wörtliche, sondern eine verständliche Übersetzung zu liefern; sie geben daher öfters ihre Vorlage umschreibend wieder und erlauben sich auch kleinere Zusätze zum Texte. Hier will nun die Untersuchung Freudenthals Klarheit schaffen, welche prüft, ob gewisse häufiger vorkommende Ausdrücke in der Septuaginta denselben Sinn haben wie bei den griechischen Philosophen. Es läßt sich nun folgendes feststellen: Das Wort *ψυχή* (Seele) wird gebraucht wie das hebräische nepheš, nicht nur zur Bezeichnung des Lebensprinzips des Menschen, sondern auch in den Bedeutungen „Person" und „Leichnam"; somit war den Übersetzern die platonische Lehre von dem zwischen Leib und Seele bestehenden Gegensatze fremd. *νοῦς* heißt nicht „Geist" im Sinne der Philosophen, sondern „Meinung", „Aufmerksamkeit", Absicht". Unter *λόγος* verstehen die Vertenten das „Wort", nicht aber die „Vernunft". In den philosophischen Systemen bedeutet *αἴσθησις* die sinnliche Wahrnehmung, in der griechischen Übersetzung Einsicht, Wissen, Weisheit. *ἀρετή* heißt in der LXX nicht „Tugend", sondern „Ruhm", „Ehre". Wenn die Übersetzer von der göttlichen Vorsehung reden, welche von den Philosophen mit dem Worte *πρόνοια* bezeichnet wird, so bedienen sie sich des Ausdruckes *ἐπισκοπή*; *προνοεῖν* bedeutet bei ihnen „kennen", „urteilen", „auf etwas achten"; bloß Dan. 6, 18 ist unter *πρόνοια* die göttliche Fürsorge zu verstehen. Endlich wird *κόσμος* in der Septuaginta stets im Sinn von „Ausstattung", „Schmuck" gebraucht, während die Philosophen damit die „Welt", das schöne Universum bezeichnen [1]). Nur im Buch der Weisheit sowie im zweiten (und vierten) Makkabäerbuche, welche ursprünglich griechisch geschrieben sind, haben die angeführten Wörter die gleiche Bedeutung wie bei den hellenischen Weisen.

Die Übersetzer der Bibel haben also auf die philosophische Terminologie keine Rücksicht genommen, waren mithin von der Philosophie nicht beeinflußt, ja wohl nicht einmal mit der Popularphilosophie bekannt, und zwar gilt dies nicht nur von den Übersetzern des Pentateuchs, sondern auch von jenen, welche die andern Bücher ins Griechische übertragen haben. Folglich wird man der

[1]) F. Bytomski, Die genetische Entwicklung des Begriffes *κόσμος* in der Hl. Schrift. (Jahrb. f. Philos. u. spek. Theologie XXV, 1911, 180—201. 389—413.)

Behauptung mancher Gelehrten, daß einzelne Stellen unter der Einwirkung bestimmter philosophischer Lehren wiedergegeben worden seien, nicht viel Vertrauen entgegenbringen. Es wird hier verwiesen auf Gen. 1, 2; Job 7, 15; Ps. 50, 14. Wenn die Vertenten die Worte Gen. 1, 2 tohû wābohû (die Erde war) „wüst und leer“ übersetzt haben: (Die Erde war) „unsichtbar und ungeordnet“ (*ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*), so haben sie weder an die unsichtbare, geistige Welt, nach deren Vorbild, wie Plato lehrt, die sichtbare Welt gebildet worden ist, noch an die Unsichtbarkeit der platonischen Materie gedacht; denn weder die geistige Welt noch die platonische Materie ist „ungeordnet“. Die Übersetzer wollten vielleicht daran erinnern, daß die Erde infolge der vor Erschaffung des Lichtes herrschenden Finsternis oder infolge des sie bedeckenden Wassers nicht hätte gesehen werden können, so daß wir die Wendung als erklärende Umschreibung aufzufassen hätten. Aus der Stelle Job 7, 15: „Du wirst erretten von meinem Geiste meine Seele und vom Tode mein Gebein“ ist nicht zu schließen, daß die Übersetzer einen Unterschied zwischen Geist und Seele gemacht haben, denn es handelt sich hier, wie schon der Parallelismus zeigt, um eine Textverderbnis. Es ist zu lesen: *ἀπὸ πνίγματος* statt *ἀπὸ πνεύματος*: du wirst meine Seele vom Ersticktwerden retten [1]). Aus Ps. 50, 4: „mit dem Geist der Führung stütze mich“ (*πνεύματι ἡγεμονικῷ*) geht nur soviel hervor, daß manche stoische Ausdrücke in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen waren und auf diesem Wege den griechischen Übersetzern bekannt geworden sind.

Endlich ist es wohl richtig, daß die Übersetzer zahlreiche Stellen, welche von einer Erscheinung Gottes berichten oder Gott menschliche Eigentümlichkeiten beilegen, von Gliedern und Gefühlen Gottes sprechen, möglichst umschreiben [2]). Es ist hier aber zu bemerken, daß viele Theophanien und Anthropomorphismen wörtlich übertragen sind, und daß jene Neigung zu erklärender Wiedergabe öfter bei den älteren als bei den späteren Vertenten festgestellt werden kann. Wir begegnen überdies auch in den Tar-

[1]) Freudenthal, Jew. Quart. Rev. II, 219.

[2]) Zahlreiche Beispiele sind angeführt von Gfrörer II, 8 ff. Z. Frankel, Der Einfluß der paläst. Exegese a. a. O. C. Siegfried, Philo 17 f. Kaulen-Hoberg, Einleitung in die Hl. Schrift I[5], (Freiburg 1911) 156. H. B. Swete, Introduction to the Old Testament[2], Cambridge 1902, 327.

gumim, den Übersetzungen der Hl. Schrift in die aramäische Volkssprache, dem Bestreben, den Gottesbegriff zu vergeistigen und daher jene Stellen, welche Anthropomorphismen enthalten, zu paraphrasieren [1]). Ist nun auch in dem Bemühen, in der Vorstellung von Gott alles, was Anstoß erregen könnte, fernzuhalten, das hellenistische Judentum viel weiter gegangen als das palästinensische, so sind in diesem Punkte doch „fundamentale Verschiedenheiten nicht vorhanden" [2]). Diese Betonung des schon im alten Israel festgehaltenen Satzes, daß Gott ein reiner Geist ist, kann ohne alle äußeren Einflüsse rein auf die innere Entwicklung der Gottesidee im Spätjudentum zurückgeführt werden [3]). Eine Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie, die ja seit Xenophanes und Plato gelehrt hatte, daß das göttliche Wesen über jede Veränderung erhaben sei, ist durch jene Umschreibungen schon deshalb nicht erwiesen, da kein gebildeter Grieche sich die Gottheit etwa in der Weise vorstellte, wie Homer die Bewohner des Olymp beschreibt, und die Übersetzer leicht erfahren konnten, daß die höheren Schichten des Volkes, unter dem sie lebten, annahmen, die Gottheit sei ohne Affekte, und kein menschliches Auge sei imstande, dieselbe zu schauen [4]). Es ist aber nicht gerade unmöglich, daß die Kritik, welche zu der Zeit, als die Septuaginta entstand, von der Stoa wie von der Skepsis an dem Glauben an menschenähnliche Götter geübt wurde, insofern auf die Übersetzer der Bibel eingewirkt hat, als dieselben nun auch ihrerseits hervorheben wollten, daß Gott ein reiner Geist sei, freilich nicht um die Heiden zu unterrichten, da ja ihr Werk nicht dem Bestreben, Propaganda zu machen, sein Entstehen verdankte, sondern um die jüdischen Leser der Hl. Schrift in ihrem Gottesglauben zu befestigen und sie daran zu erinnern, daß, während gegenwärtig selbst noch die gebildeten Heiden um eine richtige Gottesidee

---

[1]) M. Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Targumim, Jahrb. f. protest. Theol. 17 (1891), 262—280. 430—458. S. Maybaum, Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim, Breslau 1870. Ferd. Weber, Jüd. Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften [2], Leipzig 1897, 155 ff. 181 ff. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter [2], Berlin 1906, 364—367.

[2]) Bousset [2] 364. [3]) Vgl. Siegfried 19, Bousset [2] 367.

[4]) Z. Frankel (Der Einfluß der paläst. Exegese 32, Über pal. u. alex. Schriftforschung 24) denkt an palästinensischen Einfluß auf das hellenistische Judentum.

kämpften, schon die Patriarchen und Moses die erhabenste Gottesvorstellung besessen haben.

III. Das Buch der Weisheit.

Das ursprünglich griechisch geschriebene Buch der Weisheit [1]) ist, wie allgemein angenommen wird, in der hellenistischen Periode, wahrscheinlich in der Zeit zwischen 88 und 30 v. Chr., und zwar in der jüdischen Diaspora verfaßt worden. Daß der Autor in Ägypten gelebt hat, geht daraus hervor, daß in einem großen Teile des Werkes von den Ägyptern und ihrer Züchtigung zur Zeit des Auszuges Israels die Rede ist (Kap. 11 und 16—19) und wiederholt auf den ägyptischen Tierdienst hingewiesen wird (12, 23—27; 15, 18. 19). Der Verfasser besaß hellenische Bildung. Dies zeigt sich schon in der Art und Weise, wie er die griechische Sprache beherrscht; denn er vermag längere Perioden zu bauen und legt Gewicht auf rhythmische Form. Er führt ferner einen Beweis mittels des Kettenschlusses (6, 17—20) und läßt Definitionen einfließen (17, 12), verwendet Ausdrücke, welche auf eine Bekanntschaft mit der griechischen Mythologie schließen lassen, so wenn er von ambrosischer Nahrung (19, 21) oder stygischer Nacht (17, 5) spricht. Er weiß auch, welche Wissenschaften von den Griechen hochgeschätzt wurden; denn er behauptet, daß König Salomo sich verstanden habe auf Kosmologie, Physik, Chronologie und Astronomie, Zoologie, Botanik und Medizin, Dämonologie und Psychologie, Geschichte, Rhetorik und Dialektik (7, 17—20; 8, 8), und gebraucht dabei die Wendungen „Bau des Weltalls" und „Wirksamkeit der Elemente". Ebenso hat er Verständnis für die Werke der griechischen Kunst (14, 19. 20). Wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß der Hagiograph in Alexandria, dem Brennpunkt des geistigen Lebens der hellenistischen Juden, geschrieben hat. Berücksichtigen wir nun, daß nach der Anschauung seiner Zeit zur Bildung eine gewisse Kenntnis der Philosophie gehörte, und manche philosophische Ideen, wenn auch verblaßt, in weite Schichten der griechisch-römischen Welt gedrungen waren,

[1]) Vgl. zum folgenden die Schriften des Verfassers: Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit, Münster 1908 (Alttest. Abh. I, 4) und Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt, Münster 1912 (Exeget. Handb. z. A. T. 24).

so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß der Autor des Buches der Weisheit von denselben nicht ganz unberührt geblieben ist. Die meisten Forscher, welche sich mit dieser Frage beschäftigt haben, nehmen denn auch an, daß in der Schrift deutliche Spuren der griechischen Philosophie nachweisbar seien. Viele vertreten die Ansicht, daß der Verfasser philosophisch gebildet sei, ja als ein Vorläufer Philos angesehen werden müsse, so zwar, daß er wie dieser, ohne es zu wissen und zu wollen, sich in manchen Punkten, wie in der Vorstellung von Gott und in der Auffassung von der Schöpfung und vom Menschen, von der Lehre der älteren alttestamentlichen Bücher entfernt habe. Es ist also zu untersuchen, ob der Autor mit den einzelnen Systemen der griechischen Philosophie sich näher bekannt zeigt, ob er vielleicht sogar philosophische Schriften gelesen hat, und ob er bereits Ideen vertritt, welche dem Philo eigentümlich sind.

1. Die Lehre von Gott.

Wie Philo erklärt, daß Gott nur der Name „der Seiende" (ὁ ὤν) beigelegt werden könne [1]), so bezeichnet auch der Verfasser des Buches der Weisheit Gott als den „Seienden" (13, 1). Indessen hat der Hagiograph nicht denselben Gottesbegriff wie der jüdische Theosoph. Abgesehen davon, daß ὁ ὤν in der Septuaginta Übersetzung des Gottesnamens Jahve ist (Ex. 3, 14), denkt Philo an ein qualitätsloses Sein, indem er sich Gott als so erhaben vorstellt, daß er ihn geradezu eigenschaftslos nennen möchte [2]); der Autor des Buches der Weisheit dagegen spricht Gott nirgends Eigenschaften ab. Während Philo ferner Gott in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt sein läßt, und behauptet, daß der Mensch ihn gar nicht erkennen könne [3]), fordert der Hagiograph auf: „Denket nach über den Herrn" (1, 1. 2); nach ihm ist es nicht die unendliche Erhabenheit Gottes, welche den Menschen von Gott trennt, sondern nur die Sünde (1, 3). Philo lehrt, daß die Betrachtung der Natur gleichsam nur die erste Stufe sei auf dem Wege zur Gotteserkenntnis [4]) und der Mensch lediglich den Logos aus dem Geschaffenen zu erkennen vermöge [5]), der biblische Schriftsteller aber findet scharfe Worte des Tadels gegen jene, welche

[1]) de somn. I, 231. [2]) leg. alleg. I, 36; de mut. nom. 10—14.
[3]) de post. Caini 18; de Abr. 80.
[4]) de migr. Abr. 176 ff.; de Abr. 70 ff. [5]) de post. Caini 18.

sich von der Betrachtung des Sichtbaren nicht zu dem unsichtbaren Schöpfer erheben (13, 1—10), da Gottes Allmacht und Schönheit, seine Güte und Langmut sich in der Erschaffung und in der Regierung der Welt kundgäben (13, 3—5; 15, 1). Und während nach Philo der Mensch ein Abbild des Logos ist [1], hat nach dem Buche der Weisheit Gott den Menschen zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht (2, 23).

Da Philo mit Plato dem strengsten Dualismus huldigte, so behauptete er auch, daß Gott als das vollkommenste Gute nur der Urheber des Guten, nicht aber auch des Bösen sei [2]. Da die Materie böse sei [3], so habe er bei der Bildung des menschlichen Leibes sich untergeordneter Kräfte bedient [4], deren Aufgabe es auch sei, die Gottlosen zu bestrafen [5]. Man will nun auch im Buche der Weisheit eine Spur dieses Dualismus finden. Wenn der Autor erkläre, daß „Gott den Tod nicht gemacht habe und keine Freude an dem Untergange der Lebenden habe" (1, 13), und daß „durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen sei" (2, 24), so soll er damit den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß das Böse nicht von Gott herrühre, sondern einem zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Prinzip zugeschrieben werden müsse. Der Hagiograph will aber nur im Einklang mit der Genesis lehren, daß Gott den leiblichen wie den geistigen Tod des Menschen, die ewige Verwerfung, nicht gewollt hat, vielmehr die Stammeltern, die er selbst geschaffen (2, 23), mit leiblicher Unsterblichkeit ausgestattet und zur Seligkeit bestimmt hat. Da aber Adam und Eva durch den Teufel, verkörpert in der Paradiesesschlange, sich verführen ließen, so wurden sie von Gott bestraft mit dem Verlust der heiligmachenden Gnade und der leiblichen Unsterblichkeit. Adam hat durch Reue und Buße sich die Seligkeit wiedererworben (10, 1). Wenn auch jetzt der Mensch die leibliche Unsterblichkeit nicht besitzt, so ist es doch in die Hand eines jeden gegeben, ob er durch die Sünde den „Tod" herbeirufen will oder nicht (1, 16), weshalb der Hagiograph in diesem Zusammenhange mahnt: „Strebt nicht nach dem Tode durch den Irrgang eures Lebens" (1, 12). Der leibliche Tod ist gegenwärtig nur eine Strafe für den Sünder,

[1]) leg. alleg. III, 96; quod rer. div. her. 231.
[2]) de conf. ling. 180. [3]) quis rer. div. her. 160.
[4]) de fuga et inv. 69. [5]) de fuga et inv. 66; de Abr. 143.

welcher durch denselben der ewigen Verdammung überliefert wird (1, 16); für den Gerechten bedeutet er bloß den Übergang zu einem glücklichen Leben im Jenseits (3, 1 ff.), er ist für ihn sogar ein Erweis der göttlichen Liebe (4, 7. 14. 15). Als böses Prinzip neben Gott erscheint der Satan 2, 24 so wenig wie Gen. 3, 1 die Paradiesesschlange, welche die Eva zu sündhaften Gedanken und Handlungen reizt, oder der Satan I Chron. 21, 1, welcher den David zur Volkszählung verleitet.

2. Die Lehre von der Weisheit.

Im Alten Testament ist die unerschaffene Weisheit zunächst Attribut Gottes; dann aber wird sie auch als das Instrument hingestellt, mit welchem er wirkt: „Alles hast du in Weisheit geschaffen“ (Ps. 103, 24). „Gott hat durch die Weisheit die Erde gegründet“ (Spr. 3, 19). Bald ist sie bei der Schöpfung der Welt zugegen (Spr. 8, 27. 30). Wenn endlich die Weisheit inmitten der Gemeinde auftritt und berichtet, wie sie in der Höhe, auf einer Wolkensäule, ihren Thron hatte, die ganze Himmelswölbung durchstreifte und in die Tiefe des Abgrunds drang, überall ihre Ruhestätte suchte und zuletzt in Israel Wohnung nahm (Sir. 24, 1 ff.), so erscheint sie nicht lediglich als Eigenschaft Gottes, sondern als ein selbständiges Wesen. Auch im Buche der Weisheit ist die Weisheit Eigenschaft Gottes (9, 2), wird aber auch als Person beschrieben. Sie hat Umgang mit Gott und wird von ihm geliebt (8, 3), ist Beisitzerin an seinem Thron (9, 4) und eingeweiht in seine Geheimnisse (8, 4), wird vom Himmel auf die Erde gesandt (9, 10), ist die größte Künstlerin und ist tätig bei der Schöpfung (7, 22; 8, 4; 9, 9), Erhaltung und Regierung der Welt (7, 27; 8, 1). Sie besitzt einen intelligenten Geist und ist ausgerüstet mit allen göttlichen Eigenschaften (7, 22. 23). Sie ist ein Hauch der göttlichen Allmacht, ein Ausfluß seiner Herrlichkeit, ein Spiegel seiner Wirksamkeit, ein Bild seiner Güte (7, 25. 26). Sie liebt den Menschen (7, 23), dem sie guten Rat erteilt (8, 9) und bei der Arbeit hilft (9, 10), in welchem sie einkehrt, um ihn zum Freunde Gottes zu machen, wenn er ihrer würdig ist durch gottgefälliges Leben, inbrünstiges Verlangen und eifriges Gebet (7, 27; 1, 4; 8, 21).

Seit Eichhorn [1]) haben nun Exegeten und Philosophen den

[1]) Eichhorn, Einl. in die apokryphen Schriften des A. T., Leipzig 1795, 86—207.

Nachweis versucht, daß der Autor unseres deuterokanonischen Buches in der Beschreibung der Weisheit Anleihen bei den griechischen Philosophen gemacht habe, und zwar soll die Idee vom Logos, der Vernunft, auf den biblischen Schriftsteller derart eingewirkt haben, daß er nicht nur einzelne Ausdrücke übernahm, sondern auch von dem Pantheismus der stoischen Schule nicht unberührt blieb oder die Weisheit sich als ein zwischen Gott und der Welt stehendes Mittelwesen im Sinne Philos dachte. Da der griechische Geist in der Welt die vollendetste Ordnung erblickte („Kosmos" = Schmuck und Welt), so lag es nahe, dieselbe als ein Werk der Vernunft anzusehen und letztere zu dem im All herrschenden Begriff zu machen. So sehen wir, daß der „Logos" in den meisten philosophischen Schulen eine Rolle spielt, die wichtigste im Stoizismus, also in dem System, welches zu der Zeit, als der biblische Schriftsteller sein Werk verfaßte, am eifrigsten Propaganda machte.

Zwar ist es verfehlt, in der Wendung, die Weisheit sei „ein Abglanz des ewigen Lichtes" (7, 26), einen Anklang an das „ewig lebende Feuer" zu finden, das Heraklit von Ephesus als Urgrund aller Dinge angenommen und mit dem Logos gleichgesetzt hatte; denn dieser Philosoph war Pantheist und behauptete, daß das Urfeuer körperlich sei, während der biblische Schriftsteller die Transzendenz Gottes und der Weisheit lehrte. Wenn aber der Hagiograph die Immaterialität der Weisheit mit dem Ausdruck „fein" beschreibt (7, 22), welcher an sich, ohne Rücksicht auf die andern Attribute, verschiedene Auffassungen zuläßt, und wenn er ihren Gegensatz zum Stoff betont („unverletzlich"), sowie hervorhebt, daß sie, ohne durch etwas gehindert zu werden, sich durch das Weltall erstrecke (7, 22; 8, 1), so dürfte er von Anaxagoras beeinflußt sein, welcher zuerst den Unterschied zwischen Geist und Körper klar aussprach, den Geist das „feinste von allen Dingen" nannte und erklärte, daß derselbe, obwohl alles durchdringend, mit dem Stoff sich nicht vermische und von ihm nicht gehemmt werde. Der Hagiograph will also dem „Geist" des Anaxagoras die „Weisheit" des Alten Testaments zur Seite stellen. Auf eine nähere Bekanntschaft mit der Spekulation des griechischen Denkers kann man aber freilich auf Grund jener Wendungen nicht schließen, da dieselben von späteren Philosophen wieder aufgenommen wurden und dem biblischen Schriftsteller daher leicht durch die Popularphilosophie vermittelt sein können.

Da **Plato** lehrte, daß das Göttliche mit der Materie nichts zu schaffen haben könnte, so mußte er, um die Körperwelt mit jenem zu verknüpfen, die „Weltseele" erdenken, die, selbst unkörperlich, sich durch das Universum hindurchziehe. Wenn nun aber auch der Verfasser des Buches der Weisheit sagt, daß „der Geist des Herrn den Erdkreis erfülle" (1, 7) und die Weisheit „sich von einem Ende (der Welt) bis zum andern erstrecke" (8, 1), so bleibt doch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Weisheit und der platonischen Weltseele bestehen: Die Weisheit ist nicht ein notwendiges Mittelglied, dessen Gott sich hätte bedienen müssen, um die Welt zu schaffen und in ihr zu wirken; denn der Hagiograph betont: Gott selbst hat die Welt gemacht (6, 7) unter Beihilfe der Weisheit (9, 9) [1]).

Eine Annäherung an den Materialismus der **Stoa**, welche zwischen dem Logos, den sie als einen Hauch *(πνεῦμα)* und „reinsten Körper" bezeichnete, und der Welt nur einen relativen Unterschied gelten ließ, soll darin liegen, daß der biblische Schriftsteller der Weisheit einen „Geist" *(πνεῦμα)* zuschreibt und ihre Reinheit betont, sowie dieselbe als vielgeteilt, fein und leichtbeweglich hinstellt (7, 22). Indes erkennt der Hagiograph einen wesentlichen Unterschied zwischen der Weisheit und der Welt an; denn er lehrt, daß sie sich wie Schöpfer und Geschöpf gegenüber stehen (7, 22[a]; 9, 9; 14, 2). Als die „Künstlerin von allem" ist sie unabhängig von der Welt, außerhalb der Welt und vor der Welt. Der „Geist der Weisheit" ist zu vergleichen mit dem „Geist des Herrn" und dem „Heiligen Geist" in den älteren Büchern des Alten Testaments, und wenn der Autor die Weisheit als unverletzlich, verständig, heilig beschreibt, so sieht er dieselbe nicht als materiell an, sondern erblickt in ihr ein Geistwesen. Somit sind die Ausdrücke „vielgeteilt, fein und leichtbeweglich" nicht wörtlich, materiell, zu verstehen, sondern im übertragenen Sinne aufzufassen. Wie Plato von der Weltseele, so behaupteten die Stoiker vom Logos, daß er durch die ganze Materie sich erstrecke (*διήκειν* und *διέρχεσθαι*) und alles regiere (*διοικεῖν* und *διέπειν*). Auffallend ist es, daß der biblische Schriftsteller

[1]) Die Behauptung E. **Pfleiderers** (Die Philosophie des Heraklit von Ephesus, Berlin 1886, 299), daß die Beschreibung der Weisheit 7, 23—30 von dem platonischen Dialoge Cratylus 413 abhängig sei, ist haltlos. Vgl meine Schrift: Die griech. Philosophie im Buche der Weisheit 35—40.

sich derselben Ausdrücke bedient, um die Allgegenwart und die Allwirksamkeit der Weisheit zu beschreiben. Ist er in diesem Punkte von der Stoa abhängig? Wir werden hier unterscheiden müssen zwischen Inhalt und Form, zwischen dem Gedanken, den der Autor zum Ausdruck bringen will, und den Wendungen, deren er sich dabei bedient. Die Stoiker hielten den Logos für körperlich; Welt, Logos und Gottheit sind nach ihrer Auffassung im Wesen dasselbe. Von solchem Pantheismus ist der Hagiograph weit entfernt. Nicht nur, daß Männer wie Sokrates, Xenophon und Aristoteles, die doch keine Pantheisten waren, sich der gleichen Ausdrücke bedienen, um das Walten Gottes zu beschreiben, sagt der hl. Paulus in seiner Areopagrede: „In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17, 18), und gebraucht die Wendung: „Alles hat in ihm (in Gott) seinen Bestand" (Kol. 1, 17), während Sirach sogar von Gott erklärt: „Er ist alles" (43, 27), aber damit nur die biblische Wahrheit ausspricht, daß alles, was existiert, Gottes Werk ist. Wenn nun der Verfasser des Buches der Weisheit, der an dem alttestamentlichen Gottesbegriff festhält, auch lehrt, daß Gott alles „durchwalte" (*διοικεῖν* 15, 1), so kann er jene Ausdrücke nicht in pantheistischem Sinne verstanden wissen wollen, zumal bei ihm die Weisheit ethische Züge an sich trägt, welche dem stoischen Logos (ebenso wie der platonischen Weltseele) gänzlich fehlen; denn der stoische Logos wohnt als die Vernunft allen Menschen inne, die Weisheit aber macht einen Unterschied, indem sie zwar alles durchwaltet und durchdringt, um alles zu erhalten, also auch die Seelen der Gottlosen (vgl. Ps. 103, 30), aber nur die Seelen der Frommen heiligt und zu Freunden Gottes macht (7, 27. 28), den Seelen der Bösen aber ihre Gnadeneinwirkung nicht zuteil werden läßt und in diesem Sinne nicht in dieselben einkehrt (1, 4). Ebensowenig darf man daraus, daß der Hagiograph die Weisheit einen „Ausfluß (*ἀπόρροια*) der Herrlichkeit des Allherrschers" nennt (7, 25), schließen, daß er in Abhängigkeit von der Stoa, welche die Seele als einen Teil und Ausfluß des Logos ansah, die Weisheit sich als eine Emanation Gottes gedacht habe; denn so wie er sich das Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen vorstellte, gab es keinen Raum für Emanationen, welche die Verbindung des Göttlichen mit dem Irdischen herstellen müssen (Philo, Plotin, Gnosis) oder aber den Unterschied zwischen beiden verwischen (Stoa). Übrigens

spricht der Autor nicht von einem „Ausfluß Gottes“, sondern von einem Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers. Da er sich also offenbar einer poetischen Wendung bedient, so verbietet es sich von selbst, jenes Wort im strengen Sinne des Stoizismus aufzufassen. Da aber andererseits die Wendungen, mit denen der Hagiograph die Weisheit beschreibt, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend in der stoischen Schule gebraucht wurden und dem Autor durch die Atmosphäre, in welcher er lebte, jedenfalls eine gewisse Kenntnis der stoischen Spekulation vermittelt worden ist, zumal die Lehre von der Allgegenwart des Logos ins große Publikum gedrungen war und sogar in Dichtungen vorgetragen wurde [1]), so haben wir einen Einfluß der Stoa auf die Ausdrucksweise des Hagiographen anzuerkennen. Ebenso mag er die Bezeichnung „unverletzlicher Geist“ (7, 22) mit Absicht gewählt haben, um die immaterielle Weisheit dem Stoff gegenüberzustellen, welchem von der Stoa das Attribut „leidend“ gegeben wurde. Wenn der Autor der Weisheit einen menschenliebenden Geist zuschreibt (7, 23; 1, 6; vgl. 12, 8), so nimmt er gewiß einen alttestamentlichen Gedanken auf, da Spr. 8, 31 die Weisheit sagt: „Meine Freude ist es, bei den Menschenkindern zu sein“; der Ausdruck aber ist gewählt mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, indem die Idee der allgemeinen Menschenliebe in allen philosophischen Systemen eine hervorragende Bedeutung erlangt hatte, ja geradezu ein Merkmal der hellenistischen Epoche war. Daß er die Weisheit wiederholt als höchst beweglich schildert, erklärt sich wohl am leichtesten durch die Annahme, daß er auf die Ähnlichkeit derselben mit der platonischen Weltseele hinweisen will, ohne daß er sie mit dieser identifiziert hätte. Der gebildete Leser, welcher die griechische Philosophie schätzte und von der platonischen Weltseele und dem stoischen Logos gehört hatte, sollte, wenn er sich in die Beschreibung der Weisheit vertiefte, zu der Erkenntnis kommen, daß im Alten Testament Schätze verborgen seien, welche getrost den Vergleich mit den Lehren der griechischen Philosophie aufnehmen könnten. Der biblische Schriftsteller wollte wohl auch auf diesem Wege die Juden im Glauben und in der Anhänglichkeit an ihre Religion stärken und heidnische Leser für dieselbe gewinnen.

[1]) Arat. Phaen. 2—4. Verg. Georg. 4, 221 f. Ecl. 3, 60. Aen. 6, 724—727.

3. Die Vorsehung.

Der Verfasser des Buches der Weisheit vertritt mit Entschiedenheit den Glauben an die göttliche Vorsehung: „Groß und klein hat Gott selbst geschaffen, und in gleicher Weise sorgt er für alle“ (6, 7). „Deine Vorsehung, o Vater, steuert das Schiff; denn du gewährtest auch im Meere einen Weg und in den Wogen einen sichern Pfad“ (14, 3). Die verstockten Ägypter sind in seinen Augen „verbannt von der ewigen Vorsehung“ (17, 2). In dem Ausdruck „Vorsehung“ *(πρόνοια)* soll sich nun der Einfluß der griechischen Philosophie verraten. Unter den Philosophen vertrat als erster Sokrates den Glauben an die göttliche Vorsehung, während wir der Bezeichnung zuerst bei Plato begegnen. Die Stoiker nannten den Logos als die Ursache der zweckmäßigen Weltentwicklung „Vorsehung“. Indes kann davon, daß der biblische Schriftsteller den Gedanken der Philosophie entnommen habe, gar keine Rede sein. Das Alte Testament lehrt klar, daß Gott für die Welt und insbesondere für den Menschen sorgt und daß seine Liebe zu den vernünftigen Geschöpfen größer ist als jede irdische Liebe. „Liebreich ist der Herr gegen alle, und seine Erbarmungen erstrecken sich über alle seine Werke. Aller Augen harren auf dich, o Herr, und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit. Du öffnest deine Hand und sättigst alles, was da lebt, mit Segen“ (Ps. 144, 8. 15. 16). „Kann auch eine Mutter ihres Kindes vergessen, daß sie sich nicht erbarmte des Sohnes ihres Leibes? Doch wenn sie auch seiner vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen“ (Is. 49, 15. 16). Auch der Schiffer im Seesturm kann auf die göttliche Vorsehung vertrauen (Ps. 106, 23—30). Die Erzählungen von Noe, Jakob, Joseph, Moses, David, Daniel sind ein Beweis für den Glauben Israels an die Fürsorge Gottes. Dagegen besteht zwischen der Vorstellung des Hagiographen und der der Stoa ein wesentlicher Unterschied. Nach atl. Lehre, welche auch der Verfasser des Buches der Weisheit vertritt (vgl. 19, 22), sind die Wunder nur ein Ausfluß der göttlichen Vorsehung. Im Gegensatz dazu kann der Determinismus der Stoa, welche alles nach festen Gesetzen sich abspielen läßt und ein über der Welt stehendes höheres Wesen, das in den Verlauf der Dinge einzugreifen vermöchte, nicht anerkennt, die Möglichkeit eines Wunders nicht zugeben. Der biblische Schriftsteller betont, daß der Mensch die Freiheit habe, sich

gegen Gottes Willen und seine Vorsehung aufzulehnen (1, 2—16; 2, 23. 24); nach der Stoa aber ist der Mensch dem unabänderlichen Weltgesetz, das identisch mit der Vorsehung ist, unterworfen, dem er sich fügen muß, mag er wollen oder nicht. Ja man kann nicht einmal behaupten, daß der Hagiograph den Ausdruck „Vorsehung", welcher sich allerdings in der griechischen Bibelübersetzung als Bezeichnung der göttlichen Fürsorge nur Dan. 6, 18 findet, aus der Philosophie übernommen haben muß; denn derselbe begegnet uns auch bei griechischen Geschichtschreibern und Dichtern. Es ist aber als möglich, ja mit Rücksicht darauf, daß der Schriftsteller auch Griechen sich als Leser gewünscht haben dürfte, sogar als wahrscheinlich anzusehen, daß er der stoischen Lehre von der Vorsehung als dem die Welt durchziehenden Logos die Vorsehung des lebendigen Gottes Israels gegenüberstellen wollte. Man beachte nur, daß in dem Abschnitt 10—19 die Weisheit es ist, welche von Anbeginn an der Menschheit wie des auserwählten Volkes sich angenommen hat und dem einzelnen wie dem Volke in allen Nöten zur Seite gestanden hat. Gebildeten Lesern mußte ein Vergleich sich aufdrängen zwischen dem Gott, den die Juden anbeteten und der als Vater für alle Menschen, also auch für sie Sorge trägt, und dem stoischen Logos, der im Grunde genommen nichts anderes ist als das blindwaltende Schicksal, und dieser Vergleich fiel sicher nicht zu ungunsten der jüdischen Religion aus.

4. Die Materie.

In der Wendung, Gottes allmächtige Hand hat die Welt „aus gestaltlosem Stoffe" (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) geschaffen (11, 17), wollen viele Gelehrte die Idee einer ewigen ungeschaffenen Materie enthalten finden. Der Ausdruck „gestaltloser Stoff" kommt nun als technischer Terminus bei den griechischen Philosophen vor und ist auch diesen entlehnt. Damit ist aber noch nicht entschieden, daß der Hagiograph wie die Stoiker und die Platoniker seiner Zeit und wie sein späterer Landsmann Philo sich die Materie als ewig und ungeschaffen dachte. Wenn nämlich das Alte Testament Gen. 1 auch nicht ausdrücklich und mit philosophischer Schärfe die Schöpfung der Welt aus nichts lehrt, so wird diese doch stillschweigend vorausgesetzt. „Gott ist der erste und der letzte" (Js. 41, 4); alles andere ist geworden und

zwar durch ihn, durch seinen Schöpferwillen. Eine ewige von Gott unabhängige Materie ist neben dem absoluten, allmächtigen, ewigen Gott Israels nicht denkbar. Nun betont aber auch der Verfasser des Buches der Weisheit energisch die Allmacht Gottes, und zwar gerade in unserer Stelle: Deine allmächtige Hand hat aus dem gestaltlosen Stoff die Welt geschaffen, und er ist überzeugt, daß die Welt und alle Dinge in ihr nur durch Gottes Willen im Dasein erhalten werden, daß sie, wenn Gott nicht wollte, nicht länger existieren würden (V. 25). Gottes Macht wäre aber nicht so absolut, wenn dieselbe nicht auch den Urstoff ins Dasein gerufen hätte. Wenn ferner alles, was da ist, Gott als Eigentum gehört (V. 26), so muß die Materie, aus der es gebildet ist, schließlich ebenfalls von Gott herrühren. Endlich lehrt der Hagiograph, daß Gott „alles zum Sein geschaffen" habe (1, 14), also auch die Materie; denn daß er sich dieselbe wie die Stoiker und die Platoniker als eine wirklich existierende körperliche Masse dachte, nicht, wie Plato, als den bloßen Raum, bedarf keines Beweises. Der Einwand, der Verfasser des Buches der Weisheit hätte 11, 17 an die Schöpfung der Materie erinnern müssen, wenn er dieselbe angenommen hätte, ist hinfällig; denn er will in dem Zusammenhange zeigen, daß Gott die Macht gehabt hätte, die Ägypter auf viel schrecklichere Weise zu strafen als durch die kleinen Tiere, die Frösche und Insekten, die er über sie hatte kommen lassen, daß er Löwen und Bären hätte schicken können oder noch viel furchtbarere Tiere neu zu bilden imstande gewesen wäre. Die Bevölkerung der Erde mit Tieren aber ist Gegenstand der sog. zweiten Schöpfung, der Gestaltung des Stoffes. Man erinnert sich hier, daß nach dem Schöpfungsberichte Gen. 1, 24 auf Befehl Gottes die Erde die Tiere aus sich hervorgehen ließ. Auch will der biblische Schriftsteller seine Leser darüber belehren, daß Gott „alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet" — wohl eine bewußte Anspielung auf den pythagoreischen Satz, daß in der Welt alles nach Zahlenverhältnissen geordnet ist —, also höchst weise eingerichtet hat (V. 20). Die Weisheit Gottes kann aber aus der Gestaltung des Stoffes eher erkannt werden als aus der Erschaffung derselben, weil letztere mehr ein Beweis der göttlichen Allmacht ist. Daß den Juden in jener Zeit die Idee einer creatio prima und creatio secunda nicht ganz fremd war, läßt sich daraus schließen, daß Philo im Gegensatz zu an-

deren Ausführungen an einer Stelle erklärt, Gott sei „nicht nur Weltbildner, sondern auch Weltschöpfer“ [1]).

Lehrt der Verfasser des Buches der Weisheit also auch nicht ausdrücklich, daß Gott die Materie, deren er sich zur Weltbildung bediente, geschaffen hat, so ist es wenigstens sehr wahrscheinlich, daß er dies angenommen hat. Mit der Wendung „gestaltloser Stoff“ gibt er den Ausdruck tohû wābohû Gen. 1, 2 in philosophischer Sprache wieder.

5. Das Verhältnis von Leib und Seele.

Plato lehrte, daß Leib und Seele zueinander in schroffem Gegensatze ständen. Der Leib ist in seinen Augen ein Gefängnis und eine Fessel für die Seele, das Grab ihres höheren Lebens, ja der Grund aller Übel; in ihm allein liege der Anreiz zur Sünde, von ihm gingen die Störungen der geistigen Tätigkeit, alle Begierden und Leidenschaften aus. Auf dieser Auffassung beruht die platonische Dreiteilung des Menschen in Leib, unvernünftige Seele (*ψυχή*) und vernünftige Seele (*νοῦς*). Nun wollen viele Exegeten in Weish. 9, 15:

„Der vergängliche Leib ist eine Beschwerde für die Seele,
Und das irdische Zelt ist eine Last für den vielsinnenden Geist“

den platonischen Gedanken ausgesprochen finden, daß der Körper für den Geist ein Kerker sei, daß er ihn niederdrücke und ihn in der Erkenntnis des Göttlichen hindere. Indessen läßt sich zunächst feststellen, daß der Hagiograph wie die früheren alttestamentlichen Schriftsteller nur zwei Bestandteile des Menschen kennt, Leib und Seele (1, 4; 8, 19. 20; 15, 8. 11. 16; 16, 14), auch an unserer Stelle, wie der Parallelismus lehrt. Überdies erklärt Plato nicht, daß die unvernünftige Seele (*ψυχή*) vom Leibe niedergedrückt werde, sondern erblickt deren Aufgabe gerade darin, die Organe des Körpers in Tätigkeit zu versetzen. Ferner behandelt der Autor in dem Zusammenhange, in welchem 9, 15 sich findet, die Frage, ob der Mensch imstande sei, aus eigener Kraft den göttlichen Willen in diesem und jenem bestimmten Falle zu erkennen, das Gesetz aufs Leben anzuwenden. Er behauptet nun nicht, daß jede höhere Seelentätigkeit durch den Leib gestört werde, sondern nur, daß der Mensch ohne Beistand der göttlichen Gnade nicht erkennen kann, wie er handeln soll, und daß er seine guten Vorsätze

[1]) de somn. I, 76.

ohne Hilfe Gottes nicht auszuführen vermag. Der Geist des Menschen möchte sich zu Gott erheben, aber er wird darin vom Leibe gehindert. Dieser Gedanke braucht dem biblischen Schriftsteller aber nicht erst aus der platonischen Philosophie zugeflossen zu sein. Es verspürt doch ein jeder, wie der Apostel lehrt, „in seinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet“ (Röm. 7, 23); wir fühlen, wie „das Fleisch wider den Geist gelüstet“ (Gal. 5, 17). Der Leib ist die Ursache vieler Versuchungen, direkt (Fleischeslust) und indirekt, indem irdische Beweggründe den Menschen in seinem Streben nach dem ewigen Ziele ablenken und die zeitlichen Güter und Genüsse ihn so blenden, daß er der ewigen vergißt (Augenlust, Hoffart des Lebens). Der Leib ist also tatsächlich ein Anreiz zur Sünde, aber der Leib ist nicht an sich, wie Plato will, böse; der Mensch sündigt erst, wenn der Wille der Versuchung zustimmt, und dies ist ein Akt der Seele (vgl. 1, 16; 2, 24).

Aber wenn auch der Verfasser des Buches der Weisheit die Ansicht Platos von dem Verhältnis von Leib und Seele sich nicht zu eigen gemacht hat, so ist die Form, in die er seinen Gedanken kleidet, doch platonisch. Phaedo 81 C lautet nämlich: „Das (Körperhafte) müssen wir aber für etwas Belastendes und Beschwerendes und Irdisches und Sichtbares halten; eine solche Seele, die damit behaftet ist, wird beschwert und wiederum zu dem sichtbaren Aufenthaltsorte hingezogen.“ Zwar stehen sich Weish. 9, 15 und diese Stelle sachlich nicht nahe; denn Plato handelt hier nicht von dem Verhältnis des Leibes zur Seele während ihrer Verbindung im irdischen Leben, sondern von dem Schicksal der Seele, die nach einem sündigen Erdenwandel durch den Tod vom Leibe geschieden ist und zur Strafe nun wieder in einen anderen Körper gefesselt werden soll. Aber das Zusammentreffen von drei Attributen, welche vom Leibe ausgesagt werden, belastend, beschwerend, irdisch *(ἐμβριθές, βαρύ, γεῶδες)*, kann nicht Zufall sein. Mithin geht Weish. 9, 15 in der Form doch in letzter Linie auf Plato zurück, aber wegen der sachlichen Differenzen ist es nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser jene Wendungen aus dem Dialoge direkt übernommen hat, sondern aus dritter oder vierter Hand, vielleicht aus einer populärwissenschaftlichen Schrift, in welcher der Ausspruch des griechischen Philosophen bereits aus seinem Zusammenhange gelöst war.

Der Dialog Phaedo wurde ja im Altertum viel gelesen und wir können daher dem in Betracht kommenden Satze mit seinen charakteristischen Ausdrücken häufig begegnen [1]), auch bei Dichtern. Virgil läßt den Anchises über die Seelen in der Unterwelt, welche, da nach ihrer Trennung vom Leibe noch mit Flecken behaftet, bestimmt sind, in neue Körper einzuziehen, sich also äußern:

„Feurige Lebenskraft durchdringet und himmlischer Ursprung
All die Keime, sofern nicht schädliche Körper sie drücken,
Nicht die irdische Hülle sie schwächt und sterbliche Glieder"
(Aen. VI, 730—732)

und Horaz mahnt, nicht im Übermaß von auserlesenen und seltenen Gerichten zu genießen:

Belastet durch Fehler (nämlich Diätfehler!) von gestern, beschwert er den Geist auch
Und drückt den göttlichen Teil zu Boden (Sat. II, 2, 77—79).

Diese Wendungen waren daher auch dem hl. Paulus nicht unbekannt, welcher den Leib ein „irdisches Zelt" nennt und erklärt, daß „wir, solange wir in diesem Zelte sind, niedergedrückt seufzen" (2 Kor. 5, 1. 4; vgl. 2 Petr. 1, 13 f.).

6. Die angebliche Lehre von der Präexistenz der Seele.

Nach der Auffassung Platos ist die Seele des Menschen nicht nur unsterblich, sondern hat auch keinen Anfang gehabt; sie hat existiert, ehe noch der Leib vorhanden war. Diese Vorstellung fand auch in manchen jüdischen Kreisen Eingang, besonders bei den Essenern und bei Philo [2]). Nun läßt der Verfasser des Buches der Weisheit den König Salomo also reden:

Ich war ein gut beanlagter Knabe
Und hatte eine gute Seele erlangt,
Oder vielmehr indem ich gut war,
War ich in einen unbefleckten Leib gekommen (8, 19. 20).

Die meisten akatholischen Exegeten glauben, daß in diesem Satze die Lehre von der Präexistenz der Seele enthalten sei; denn die Worte „in den Leib kommen" könnten sich nur auf die Vereinigung der Seele mit dem Körper beziehen; sei aber die Seele vor derselben gut

[1]) Auch in den Zauberpapyri wird der „Geist" gegenübergestellt dem „Leibe", der ein „Zelt" der Seele ist. Vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910, 136.

[2]) Vgl. auch 4 Esr. 4, 41; Slav. Hen. 23, 5. Über die Lehre von der Präexistenz in den Midraschim vgl. Ferd. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften², Leipzig 1897, 212. 225 ff.

gewesen, so habe sie auch eher als der Leib existiert. Daß dies wirklich die Ansicht des biblischen Schriftstellers sei, ist indes schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil seine Auffassung dem Verhältnis von Leib und Seele weder mit der des Plato noch mit der des Philo oder der Essener übereinstimmt. Nach Plato (wie nach Philo und den Essenern) ist die Verbindung der Seele mit dem Körper eine Strafe für ihre Begierlichkeit oder doch wenigstens eine Befleckung, und die Trennung von demselben bedeutet für sie eine Erlösung. Der Hagiograph dagegen bezeichnet hier den Leib als unbefleckt, hält es also nicht für beklagenswert oder gar für eine Strafe, wenn die Seele sich mit demselben vereinigt. Auch erblickt er darin nicht einen Abfall von Gott („indem ich gut war, bin ich in einen unbefleckten Leib gekommen"). Noch viel weniger findet sich bei ihm eine Spur von der Lehre von der Seelenwanderung, welche doch Philo von Plato übernommen hatte[1]). Im Gegenteil, er ist überzeugt, daß das Schicksal des Menschen im Augenblicke seines Todes entschieden ist, indem die Guten in den Himmel, die Bösen in die Hölle kommen (3, 1 ff.; 4, 19; 5, 1 ff.). Nach Plato (und Philo) ist der Leib an sich böse, nach dem biblischen Schriftsteller hängt es lediglich vom Willen des Menschen ab, ob er sündigt (1, 16; 2, 24; 14, 27). Übrigens ist es höchst unwahrscheinlich, daß der Verfasser des Buches der Weisheit, der sich mit seinem Werke an alle seine Landsleute wendet und sich sogar Heiden als Leser wünscht, gleichsam im Vorübergehen eine Idee vorgetragen haben sollte, welche dem Bericht der Heiligen Schrift von der Erschaffung des Menschen und der unter den Juden herrschenden Auffassung widersprach, während Philo in seinen für einen begrenzten Kreis berechneten Schriften sich Mühe gibt, die Lehre von der Präexistenz aus der Bibel zu beweisen. Vielmehr denkt sich der Hagiograph das Entstehen eines jeden Menschen wie die Erschaffung Adams: Der Götzendiener „erkennt nicht den, der ihn gebildet und der ihm eine tätige Seele eingehaucht und den Lebensodem eingeblasen hat" (15, 11); er steht also auf dem Boden der Genesis (2, 7). Der Zusammenhang zeigt nun, wie unsere Stelle zu verstehen ist. Der Verfasser läßt den König Salomo die Weisheit unter dem Bilde einer Braut beschreiben. Dabei erwägt

[1]) de somn. I, 139.

derselbe ihre Eigenschaften und Vorzüge, überlegt, daß die Weisheit dem Menschen alle Güter, Ehre, Reichtum, Weisheit, Tugend, Wissen zu gewähren vermag und daß insbesondere der Herrscher ihrer nicht entraten kann, da sie ihm bei seiner Amtsführung, im Gericht, bei der Regierung und im Kriege beisteht und ihn auch im häuslichen Kreise die Sorgen des Berufes vergessen läßt (8, 2—18). Von Sehnsucht nach ihr ergriffen begehrt nun Salomo, diese so ausgezeichnete Braut als Gattin heimzuführen (8, 18). Was aber kann er ihr seinerseits bieten? (8, 18 e). Er denkt also nach, welch gute Eigenschaften ihn selbst empfehlen. Diese Erwägung finden wir in unserer Stelle 8, 19. 20, welche man umschreibend folgendermaßen wiedergeben könnte: „Von Gott mit schönen Geistesanlagen ausgestattet, hatte ich mir alle Mühe gegeben, das Böse zu meiden und Fortschritte im Guten zu machen, kurz ein wahrhaft tugendhaftes Leben zu führen (V. 19). Ich hatte auf diese Weise eine gute Seele erlangt und so das meinige getan, um die Weisheit mir zu erwerben. Ja noch mehr: Meine Seele war schon rein gewesen, als sie sich mit meinem Leibe vereinigte (V. 20), nicht als ob die Güte der Seele der Grund gewesen wäre, daß sie in einen unbefleckten Körper eingehen durfte, sondern die Seele war makellos, als sie mit dem von Sünde nicht berührten Leib sich verband. Ich war also nicht nur sittenrein im Jünglingsalter (V. 19), sondern unbefleckt vom ersten Augenblicke meines Daseins an. Aber wenn ich auch darnach gestrebt hatte, ein tadelloses Leben zu führen und Gottes Wohlgefallen zu erringen (V. 19), so mußte ich doch erkennen und eingestehen, daß ich im Grunde genommen diese Reinheit nicht meiner eigenen Anstrengung verdankte, sondern der Gnade Gottes, die mich gut an Leib und Seele erschaffen hat (V. 20). In Wirklichkeit hatte ich also keine Vorzüge aufzuweisen, welche mir ein Recht auf den Besitz jener herrlichen Braut, der Weisheit, gegeben hätten, und so blieb mir denn nichts anderes übrig, als dieselbe in demütigem Gebete zu erflehen: ‚Da ich aber einsah, daß ich nicht auf andere Weise in ihren Besitz würde kommen können, als wenn sie Gott mir verliehe, so wandte ich mich an den Herrn und bat ihn' (V. 21)."

Ob der Leib oder die Seele früher existiert, ist also in V. 20 nicht angedeutet. Wollte man behaupten, daß die Seele doch

zuerst da sein müsse, ehe sie in den Körper eintreten könnte, so ließe sich mit demselben Recht geltend machen, daß der Leib nicht imstande sei, die Seele aufzunehmen, wenn er nicht bereits vorhanden wäre (vgl. 15, 11).

Was der Verfasser lehren will, ist dies, daß der Mensch rein an Leib und Seele aus der Hand des Schöpfers hervorgeht[1]), daß niemand von Natur böse ist und daß infolgedessen ein jeder imstande und verpflichtet ist, nach Weisheit und Tugend zu streben. Darum fordert er alle Könige der Erde bzw. alle Menschen auf, um den Besitz der Weisheit sich zu bemühen (1, 1 ff.; 6, 1 ff.), und droht harte Strafe jenen an, welche dieser Mahnung kein Gehör schenken wollen. Salomo soll allen Menschen ein Vorbild sein, an dem sie erkennen, daß und wie sie der Weisheit teilhaftig werden können. Daher läßt der Hagiograph ihn selbst sagen:

Auch ich bin ein sterblicher Mensch gleich allen andern
Und ein Abkömmling des ersterschaffenen Erdensohnes . . .
Auch ich atmete bei meiner Geburt die allen gemeinsame Luft ein
Und fiel auf die Erde, der von allen das gleiche widerfährt,
Indem ich den ersten allen gleichen Laut in gleicher Weise weinte . . .
Gleich ist der Eingang ins Leben für alle, gleich auch der Ausgang (7, 1—6).

Seine Empfängnis und seine Geburt haben sich in keiner Weise von der seiner Mitmenschen unterschieden. Ihm kam also die Weisheit sowenig von Natur zu wie den andern Sterblichen. Die Ausstattung mit reiner Seele und reinem Leibe bei der Geburt war kein Vorzug, durch den er sich vor den übrigen Menschen ausgezeichnet hätte. Infolgedessen darf er alle auffordern, ihm nachzueifern und an seinem Beispiel zu lernen, daß es jedem möglich ist, die Weisheit zu gewinnen, daß man nur Gott um dieselbe anzuflehen braucht, nachdem man sich durch ein gutes Leben auf ihren Empfang vorbereitet hat —

In eine Übles sinnende Seele geht ja die Weisheit nicht ein,
Noch nimmt sie Wohnung in einem der Sünde verfallenen Leibe (1, 4).

7. Die Lehre vom Jenseits.

Im Buche der Weisheit finden wir weit häufiger Ausblicke auf das Schicksal des Menschen nach dem Tode wie in den an-

[1]) Nach Philo gibt es auch böse Seelen, welche aber nicht von Gott sondern von den Kräften erschaffen worden sind (de mut. nom. 30).

dern Büchern des Alten Testaments. Sehr viele Exegeten glauben nun, daß die Jenseitsvorstellungen des Verfassers so sehr von denen abwichen, welche uns in den älteren kanonischen Schriften entgegentreten, daß man zur Erklärung der Differenzen unbedingt Einflüsse der griechischen Philosophie annehmen müsse. Freilich würden ernstlich nur die Lehren des Pythagoras und des Plato in Betracht kommen; die anderen Philosophen leugneten eine individuelle Fortdauer der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe, wie die jonischen Naturphilosophen, Heraklit, die Stoiker und die Epikureer, oder sie nahmen an, daß dieselbe kein Bewußtsein habe, wie Aristoteles, während Sokrates die Unsterblichkeit der Seele nicht für sicher hielt. Für Pythagoras stand es nun fest, daß die Menschenseele nach ihrem Erdendasein im Hades geläutert werde, um dann zur Oberwelt zurückzukehren und in einen neuen Körper einzugehen. Nur mittels der pythagorischen Askese könne es ihr gelingen, diese Wanderung zu beenden und wieder ein körperloses Dasein zu führen. Auch Plato war überzeugt, daß allein die Seelen der Philosophen bei ihrer Trennung vom Leibe aus dieser Zeitlichkeit für immer erlöst seien und die Seelen der unverbesserlich Bösen bereits nach dem ersten Erdenwallen in der Unterwelt ewig gezüchtigt würden. Alle anderen Seelen müßten sich mit verschiedenen Leibern verbinden, um allmählich sich vom Irdischen loszuschälen und zu einer endgültigen Befreiung vom Leibe zu gelangen.

Der Verfasser des Buches der Weisheit lehrt nun:

Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen
Und ihn zum Bilde seines Wesens gemacht;
Durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen,
Und es erfahren ihn die, welche ihm angehören (2, 23. 24).

Da er hier die bedrängten und verfolgten Frommen mit dem Hinweis auf den ihrer wartenden Lohn trösten will, so denkt er weder an die Unsterblichkeit von Leib und Seele, welche die Stammeltern besaßen, noch an jene Unsterblichkeit, welche auf der Natur der Seele als eines vernünftigen Geistes beruht, da diese ja den Ungerechten ebenso wie den Gerechten zukommt. Unter der Unsterblichkeit, zu welcher jeder Mensch, also auch der Böse geschaffen ist, die aber nur dem Frommen als Lohn zuteil wird, ist also die ewige Seligkeit zu verstehen. Dies zeigt deutlich der Satz:

Beobachtung der Gebote ist Sicherung der Unsterblichkeit,
Unsterblichkeit aber bringt in Gottes Nähe (6, 18. 19).

Nur wer nach den Geboten Gottes lebt, dieser aber auch ganz sicher, gelangt zur Unsterblichkeit, d. h. zur beseligenden Gemeinschaft mit Gott. „Gerechtigkeit ist ja unsterblich" (1, 15), d. i. ein gerechtes Leben macht unsterblich oder: der Gerechte ist unsterblich. Diesem Gedanken begegnen wir auch 15, 3:

Dich erkennen ist vollkommene Gerechtigkeit,
Und deiner Macht sich bewußt sein ist die Wurzel der Unsterblichkeit.

Wer Gottes Eigenschaften, seine Güte, seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit stets vor Augen hat, führt ein ihm wohlgefälliges Leben, und dieses bringt die Unsterblichkeit hervor, wie die Wurzel die Pflanze sprießen läßt, indem es dem Tugendhaften als Lohn die Seligkeit einträgt.

Wenn der, welcher fromm lebt, im Jenseits „unsterblich" ist, so gewiß auch jener, welcher die Leiden, die über ihn kommen, aus Liebe zu Gott trägt oder gar eher Verfolgung und selbst den Tod erduldet, als daß er von Gott und seinen Geboten sich abwendet:

Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand,
Und keine Qual kann sie berühren.
In den Augen der Unverständigen schienen sie tot zu sein,
Und ihr Ende wurde für ein Unglück gehalten
Und ihr Weggang von uns für Vernichtung;
Sie aber sind in Frieden (3, 1—3).

Weil die Frommen in den Drangsalen ihre Blicke auf die Ewigkeit richteten und in der Hoffnung auf die Seligkeit an Gott festhielten, sind sie jetzt im Genuß des höchsten Glückes. Die Seelen der Gottlosen dagegen sind, wenn sie vom Leibe sich trennen, „tot" (1, 12; 1, 16). Zwar behalten sie ihre Existenz und besitzen auch Bewußtsein (vgl. 4, 19 ff.), aber zu ihrem Unglück; denn sie sind von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen und kommen an einen Ort der Finsternis, im Vergleich zu der die ägyptische Finsternis nur als ein schwaches Bild erscheint (17, 21), und müssen unbeschreibliche Qualen leiden (4, 19 ff.). Am Ende der Zeiten aber werden die Gerechten über die Sünder triumphieren (3, 7—9), wenn nämlich beim Weltgericht Gute und Böse vor Gottes Thron sich gegenüberstehen und die Frommen „das Reich der Herrlichkeit und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn empfangen", während die Gottlosen in die Hölle gestürzt werden (4, 20—5, 23).

Wenn wir nun die Anschauungen des Hagiographen mit denen des Pythagoras und des Plato vergleichen, so zeigt sich zunächst, daß diese Philosophen unter der Unsterblichkeit jene Eigenschaft verstehen, welche die Seele von Natur besitzt. „Unsterblich" ist sie, mag sie sich mit dem Leibe noch nicht vereinigt haben oder in diesen Kerker gefesselt sein, mag sie nach der Trennung von demselben bei den ewigen Göttern weilen oder in den Hades verbannt sein oder auf den „Inseln der Seligen" der Zeit harren, da sie mit dem Körper sich wieder verbindet. Dagegen bezeichnet der biblische Schriftsteller als Unsterblichkeit die beglückende Vereinigung der Seele mit Gott im Himmel, zu welcher zwar jeder Mensch berufen ist, deren er aber sich hienieden würdig machen muß durch ein sittenreines Leben. Die Unsterblichkeit ist ein Lohn und zugleich ein Gnadengeschenk. Daher nennt der Verfasser des Buches der Weisheit weder die Seele, die mit dem Leibe verbunden ist, noch die Seele, welche in der Hölle Strafe duldet, „unsterblich", letztere gilt ihm vielmehr als „tot". Nach Pythagoras und Plato gelangen die wenigsten Menschen nach ihrem Tode zum ewigen Glück im Jenseits; die meisten Seelen müssen eine Wanderung durchmachen. Der biblische Schriftsteller aber lehrt, daß das Schicksal eines jeden Menschen mit seinem Tode entschieden ist. Die Philosophen fassen das Glück, welches dem Guten zuteil wird, in der Hauptsache als eine endgültige Befreiung der Seele von dem Leibe auf; der Hagiograph erblickt den Lohn der Guten in der Vereinigung mit Gott. Ein allgemeines Weltgericht ist den griechischen Weisen unbekannt. Endlich erwähnt der Verfasser zwar nicht die zu seiner Zeit unter den Juden weit verbreitete Auferstehungslehre, aber er lehnt dieselbe wenigstens nicht ab, hält vielmehr die Wiederherstellung des Menschen auch dem Leibe nach mindestens für möglich (16, 13. 14), und diese erscheint ihm durchaus nicht als Strafe, während Pythagoras und Plato sich die Wiedervereinigung der Seele mit einem Körper nur als ein Unglück denken können.

Richtig ist freilich, daß die Idee des Hagiographen von einer ewigen Vergeltung in den früheren Büchern des Alten Testaments in dieser Tiefe und Erhabenheit nicht vorgetragen wird. Aber in denselben wird doch wenigstens auf die Lehren des Buches der Weisheit vorbereitet. Wenn der Gerechte, wie Abra-

ham, „in Frieden zu seinen Vätern geht“ (Gen. 15, 15), während der Gottlose umkommt wie das Vieh, welches geschlachtet wird (Ps. 48, 21), so gibt es einen Unterschied im Tode. Der Fromme, welcher ausruft:

Du wirst meine Seele nicht der Unterwelt preisgeben,
Noch deinen Frommen die Grube schauen lassen.
Du wirst mir den Weg des Lebens kundtun,
Fülle von Freuden vor deinem Angesicht,
Wonnen in deiner Rechten ewiglich (Ps. 15, 10),

hat die Gewißheit, daß die Gemeinschaft mit Gott durch den Tod nicht aufgehoben wird, und ein anderer Psalmendichter ist so überzeugt, daß er auch im Jenseits Gottes Liebe genießen werde, daß er betet:

Was habe ich im Himmel,
Und außer dir begehre ich nichts auf Erden.
Mag dahin schwinden mein Fleisch und mein Herz —
Meines Herzens Fels und mein Anteil ist Gott in Ewigkeit (Ps. 72, 25. 26).

Dagegen zehrt am Leichnam dessen, der sich gegen Gott aufgelehnt hat, ein nie sterbender Wurm und ein nie verlöschendes Feuer (Is. 66, 24), ein Bild der ewigen Strafe. Erwägen wir noch, daß die Propheten einen Triumph Israels über seine Feinde geweissagt haben, so wissen wir, an welche Vorstellungen der Verfasser des Buches der Weisheit hat anknüpfen können, als er, den bedrängten und verfolgten Frommen zum Troste, den Gottlosen zur Warnung, auf eine gerechte Vergeltung im Jenseits hinwies. Gewiß spielt in der älteren Literatur die Lehre von dem Schicksal nach dem Tode keineswegs die Rolle, wie im Buche der Weisheit. Wohl führt der Hagiograph weit über das hinaus, was das Alte Testament bis dahin über das einstige Los des Menschen verkündet hatte. Er beschreibt begeistert und begeisternd das Glück der Seligen und schildert erschütternd die Strafe der Sünder. Er stellt ein allgemeines Weltgericht am Ende der Zeiten in Aussicht, indem, wie bei den Propheten die Israeliten über die Heiden, so bei ihm die Gerechten über die Gottlosen triumphieren und somit an Stelle des nationalen der ethische Gedanke tritt. Aber der biblische Schriftsteller stand dabei unter dem Einfluß der Inspirationsgnade. Zwar beschäftigte sich in der hellenistischen Zeit die Phantasie der griechischen Welt mit dem Lose des Menschen nach dem Tode, wobei man von der Lehre

Platos von dem Fall, der Läuterung und der Erhebung der Seele ausging, zwar verteidigte der angesehene Stoiker Posidonius (gest. 51 v. Chr.) die Unsterblichkeit der Seele und behauptete, daß die, welche ihr Leben gut zubrächten, zu ewigem Glück gelangen würden, aber es bleibt doch zweifelhaft, ob der Gedanke an eine gerechte Vergeltung im Jenseits in der vorchristlichen Zeit weitere Verbreitung gefunden hat[1]). Wer nach Belehrung über das Schicksal nach dem Hinscheiden von dieser Welt verlangte und des Trostes bedürftig war, der wandte sich nicht an die Philosophen, sondern ließ sich in die Mysterien einweihen, welche ihren Mitgliedern ein ewiges Glück in Aussicht stellten, freilich ohne von ihnen ein sittliches Leben zu fordern, oder er wandte sich den orientalischen Religionen zu. Nicht die Spekulation Platos oder eines anderen Philosophen ist das Samenkorn gewesen, dem die Idee der Unsterblichkeit, welcher wir im Buche der Weisheit begegnen, entsprossen ist. Der Verfasser wurde geleitet vom Hl. Geiste, welcher vorbereiten wollte auf die Predigt der fleischgewordenen Weisheit über Ewigkeit, Gericht und Vergeltung.

8. Die Sittenlehre.

Der Verfasser des Buches der Weisheit erwähnt 8, 7 die Kardinaltugenden:

> Sie (die Weisheit) lehrt gründlich Mäßigkeit und Klugheit,
> Gerechtigkeit und Starkmut,
> Was für die Menschen das Nützlichste im Leben ist.

Diese spielten in der Lehre des Plato und besonders in der Stoa eine Rolle, und seit Chrysipp pflegte die letztere Schule den Ausgangspunkt der Kardinaltugenden in der Weisheit zu suchen. Der biblische Schriftsteller beweist also auch hier seinen Lesern, daß er von griechischer Wissenschaft nicht unberührt geblieben ist. Zahl und Namen der Kardinaltugenden waren in jener Zeit des Eklektizismus Gemeingut der Gebildeten, und den hellenistischen Juden waren dieselben wohl bekannt[2]). Philo behauptet sogar, um den Griechen zu imponieren, daß am Sabbat in den Synagogen Lehrvorträge „über die Einsicht, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit sowie über die andern Tugenden"

---

[1]) Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen[4] II (Tübingen 1907), 367 ff.

[2]) IV Makk. 5, 23. 24; 1, 18.

gehalten würden [1]). Übrigens werden schon Spr. 2 u. 23 jene sittlichen Handlungen, welche nach den Griechen aus den Kardinaltugenden hervorgehen, von der Weisheit abgeleitet.

9. Die Gottlosen Kap. 2 und der Epikureismus.

Der Verfasser des Buches der Weisheit legt den abtrünnigen Juden und den lasterhaften Griechen, welche den „Tod" d. i. das ewige Verderben suchen, Kap. 2 eine längere Rede in den Mund, in welcher dieselben sich über ihre Lebensanschauungen äußern. Sie beginnen mit den Worten:

Kurz und traurig ist unser Leben,
Und es gibt kein Heilmittel beim Tode des Menschen,
Noch hat man gehört von einem Erlöser aus der Unterwelt.
Denn von ungefähr sind wir entstanden,
Und nachher werden wir sein, als wären wir nie gewesen.
Rauch ist ja der Hauch in unserer Nase,
Und das Denken ist ein Funke in der Bewegung unseres Herzens,
Nach dessen Erlöschen der Leib zu Asche wird
Und der Geist wie dünne Luft verfliegt (V. 1—3).

Darauf ermuntern sie sich, mit Rücksicht auf den unabwendbaren Tod das Leben zu genießen, und fassen endlich den Entschluß, die frommen Juden zu verfolgen, welche anders denken und handeln wie sie, wobei sie höhnisch in Abrede stellen, daß Gott den Gerechten seinen Schutz angedeihen lasse.

Die Ansichten der Bösen gleichen in manchen Punkten den Lehrsätzen des Epikur. Dieser erklärte das Entstehen aller Dinge rein mechanisch, betonte, daß, wie die Welt von selbst und ohne Ursache entstanden sei, so auch jedes einzelne Wesen keinem höheren Einwirken sein Dasein verdanke, und lehrte, daß die Götter, welche in den zwischen den einzelnen Welten liegenden Räumen wohnten, sich um die Welt und den Menschen nicht kümmerten, und der Vorsehungsglaube daher ein törichter Wahn sei. Ferner nahm Epikur an, daß die Seele ein feuriger Stoff sei und ihre Atome beim Tode sich zerstreuten, daß somit die Seele bei ihrer Trennung vom Leibe wie Rauch verfliege und, wie von einem Windstoß zerblasen, nicht mehr existiere. Da es keine Ewigkeit gebe, so empfiehlt der griechische Philosoph, des Daseins sich zu freuen und die irdischen Güter zu genießen.

---

[1]) de spec. leg. II, 62; de vita Mosis II, 216.

Allein trotz dieser Übereinstimmungen gehören die Ungläubigen nicht, wie vielfach angenommen wird, zur Schule Epikurs. Sie beklagen es schmerzlich, daß das Leben kurz und traurig sei, während jener Philosoph den Gleichmut der Seele als erstrebenswert hinstellte. Sie verlangen nach ungezügeltem Sinnengenuß, welchen Epikur, der nicht in den einzelnen Lustempfindungen, sondern in der Glückseligkeit des Lebens das Ziel des Menschen erblickte und die Lust der Seele viel höher schätzte als die körperliche Lust, die Mäßigkeit empfahl und verlangte, daß man die Begierden beherrsche. Die Gottlosen wollen die Nebenmenschen unterdrücken und verfolgen, Epikur dagegen glaubte, daß man nur glücklich sein könnte, wenn man tugendhaft lebte, und lehrte die allgemeine Menschenliebe. Diejenigen, welche Kap. 2 auftreten, sind vielmehr Materialisten, Freigeister, welche zwar oberflächlich mit philosophischen Lehren bekannt sind, im übrigen aber von Genußsucht sich leiten lassen. Daß die Seele ein feuriger Stoff sei, war eine unter den Gebildeten weitverbreitete Meinung, die schon von Heraklit und Demokrit vorgetragen worden war und die nicht nur von Epikur, sondern auch von der Stoa vertreten wurde. Damit war auch die Möglichkeit einer Fortdauer der Seele nach dem Tode geleugnet. Da im Altertum von der Naturwissenschaft der Denkprozeß ins Herz verlegt wurde, so glaubten die Gottlosen, daß der Herzschlag mechanisch die Gedanken hervorbringe, vergleichbar dem Aneinanderschlagen von Stein oder Metall, wobei Funken sprühen. Wollte man dieselben also als „Epikureer" bezeichnen, so dürfte man das Wort nur in dem Sinne von „Lebemännern, Genußmenschen" verstehen, welchen man freilich oft mit demselben verbindet. Aber mit der epikureischen Schule haben jene Freigeister nichts gemein. Leute wie sie finden überhaupt keinen Geschmack an wissenschaftlicher Beschäftigung, wohl aber gebärden sie sich als aufgeklärt und suchen ihre „Bildung" dadurch zu beweisen, daß sie alles, was sinnlich nicht wahrnehmbar ist, leugnen, in der Meinung, ihre niedrige Gesinnung mit einigen philosophischen Floskeln rechtfertigen zu können.

10. Ergebnis.

Suchen wir nun die bisher gewonnenen Resultate zusammenzufassen, so können wir wohl feststellen, daß der Verfasser des Buches der Weisheit von griechischer Philosophie nicht unberührt

geblieben ist, aber ebenso, daß er nicht tief in dieselbe eingedrungen ist, sondern sein Wissen aus dem breiten Strom der Popularphilosophie geschöpft hat. Auf die hellenistischen Juden, welchen griechische Wissenschaft imponierte, mußte eine Schrift, deren Verfasser philosophische Kenntnisse verriet, Eindruck machen; ebenso aber sollten die heidnischen Leser durch die Verbrämung der alttestamentlichen Lehren mit philosophischen Ausdrücken für die jüdische Religion gewonnen werden. In der Spekulation über die Weisheit führt der Autor die Ideen weiter, welche bereits in den Sprichwörtern und in Jesus Sirach vorgetragen worden waren, befruchtet durch die griechische Philosophie. Die Wendungen, mit denen er die Weisheit beschreibt, sind zum Teil der Lehre der Stoa über den Logos entlehnt. Daß griechische Philosophen die Vernunft der Materie gegenüberstellten, daß andere die Allgegenwart und die Allwirksamkeit des Logos betonten, war ihm bekannt. Aber man wird es bezweifeln müssen, daß er gewußt habe, was jene Ausdrücke und Ideen in den Systemen, denen sie entstammten, bedeuteten, zumal die philosophischen Termini bei ihm nicht genau den gleichen Sinn haben wie in den philosophischen Schulen. Wendungen, wie „gestaltloser Stoff“, die „vom Leibe niedergedrückte und beschwerte Seele“, beweisen keine genauere Kenntnis der Lehre Platos; sie sind ihm aus der Popularphilosophie zugeflossen, ebenso die Namen der Kardinaltugenden. Von einer gründlichen Beschäftigung mit den griechischen Denkern, einem wirklichen Studium der Philosophie kann bei ihm keine Rede sein. Im Gegensatz zu seinem jüngeren Landsmann Philo, welcher, mit der Philosophie vertraut, griechisches Denken und jüdischen Glauben zu vermählen suchte und dabei unbewußt manche Lehren des Alten Testaments preisgab oder verwässerte, steht der Hagiograph durchaus auf dem Boden des Judentums. Er vertritt weder den strengen Dualismus zwischen Gott und Welt, wie Plato und Philo, noch nähert sich sein Gottesbegriff und seine Auffassung von der göttlichen Weisheit dem stoischen Pantheismus. Er ist weit davon entfernt, die Ewigkeit der Materie anzunehmen und die Verbindung der Seele mit dem Leibe als etwas Böses aufzufassen und strengste Askese zu fordern. Ebensowenig behauptet er, daß die Seele von Ewigkeit her existiere. Zwar ist der Verfasser des Buches der Weisheit der allegorischen Erklärung der Hl. Schrift zugetan, aber während Philo mittels

derselben philosophische Lehren in den biblischen Text hineinträgt, soll nach dem Hagiographen, welcher den Wortsinn der Hl. Schrift nicht leugnet, nur der fromme Beter, welcher den Tempel besucht und den Hohenpriester in seiner festlichen Kleidung des Amtes walten sieht, sich an Gottes Macht erinnern lassen (9, 8; 18, 24). Wer in der Hl. Schrift liest, soll das erbauliche Moment nicht vernachlässigen und bei den Erzählungen von der ägyptischen Finsternis, von der Rettung des Noe aus der Sintflut und von der Speisung der Israeliten in der Wüste den Vorsatz fassen, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen (17, 21; 14, 7; 16, 26). Was endlich der Hagiograph über die einstige Vergeltung im Jenseits vorträgt, ist das Erhabenste, was vom Standpunkt des Alten Testaments gelehrt werden konnte. So gilt denn auch von dem jüngsten kanonischen Buch des Alten Testaments, daß „Gott vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern geredet hat“ (Hebr. 1, 1).

Inhalt zu Heft 3.

